

A Filosofia da Vida e a Questão da Universalidade

Jessé Pereira da Silva

Texto bíblico or quotation

Apesar de a filosofia da vida estar num contexto bem contemporâneo a Tillich, ele mesmo declara que suas questões já estavam presentes em Platão e nos neo-platônicos, especialmente em Plotino. Uma filosofia da vida entende que o processo próprio de vitalidade faz com que tudo o que possui vida tem que forçosamente ir além de si, mas ao mesmo tempo, neste movimento de ir além, quer retornar a si próprio. [1]

Se a vida cessar de ter esta atração para ir além de si mesma, além de uma situação dada, além de uma tradição ou de um dogma, ou mesmo além de um estado psicológico em que nos encontramos, então ela dá lugar à morte. Inversamente, quando a vida vai além de si mesma, ela deseja permanecer o que ela é – ou seja, não quer se perder de si mesma, quer retornar, e se não conseguir, então também ela dá lugar à morte.

A idéia de que a vida sempre se move entre estes dois pólos de atração para sair-se de si e voltar-se para si, foi de uma forma ou de outra captada por pensadores como Boehme, Schelling, Nietzsche, ou mesmo Dilthey, Bergson, Heidegger, Cassirer e outros. Nossa intenção aqui é demonstrar que a questão da universalidade está intimamente ligada à vida e é a partir desta abordagem que Tillich a concebe, concatenando aqui e ali elementos significativos destes pensadores. Também vamos tentar mostrar como este instrumental é importante no encaminhamento das realidades concretas da vida, até mesmo em nosso contexto latino-americano. Para isso, tomaremos a problemática da universalidade relacionada à proposta europeia de universalização da história.

A Visão Pró-Universalista

Podemos dizer que a tradição filosófica está totalmente baseada no

princípio da universalidade. A filosofia nasceu como projeto de chegar à verdade última do mundo, ou seja, à uma realidade absoluta única que fosse o princípio de tudo o que existe em sua multiplicidade. A realização deste projeto poderia ser feita por qualquer das muitas dimensões humanas possíveis, pois há diversas maneiras para se conhecer o real. O homem experimenta e conhece a realidade pela intuição sensível, mas também a vê, por exemplo, através da reflexão, da imaginação, da criação, do brinquedo, do jogo, do assombro e do espanto, da beleza, da vontade, da afeição, da sedução (que é sempre uma tentativa de misturar as coisas sensíveis com algo que as transcende), da ordenação e organização, da desordenação em nome de algo que a transcende, da avaliação, ou mesmo do silêncio fecundo ou da solidão.

Algumas destas dimensões acima, ou até mesmo todas, poderiam ter sido escolhidas pelos gregos no seu projeto de explicação do mundo. Contudo, a filosofia acabou coroando a reflexão racional como a única e exclusivamente capaz de saber sobre o mundo. Foi Platão quem estabeleceu o início do imperativo do projeto da universalidade do saber sobre as coisas na filosofia, que depois se estendeu por toda a história da filosofia até hoje. O universal foi estabelecido como o mais elevado em escala de graus relativos ao ser. Quanto mais algo ou uma esfera de realidade está próxima do absoluto universal, tanto mais ser está incorporado nela. Isto tudo foi tremendamente impulsionado pelos estoicos em sua doutrina de que todo ser humano participa do logos universal, [2] embora o entendessem não como uma substância mas como um signo. Assim, o universal passou a ser identificado como aquilo que é superior e melhor dentre as coisas que há no mundo, adquirindo o status de preocupação suprema na filosofia.

A universalidade seria uma verdade na qual a concordância dos espíritos seria, senão o critério, pelo menos o sinal. A visão universalista defende os seguintes aspectos:

- O universal é a forma, a idéia ou a essência que pode ser partilhada por várias coisas e que confere às coisas a natureza ou o caráter que têm em comum;
- O universal é o que é, ou deve ser, válido para todos.

A atitude pró-universalista baseia-se na indicação de que a universalidade e seu poder de ser deve transcender toda particularidade que participa dela. Este foi o motivo que arrastou todo o pensamento filosófico para o absoluto, para a negação de todo conteúdo. Tal atitude conceitual foi convenientemente apropriada e abusada pelos modelos europeus com vistas à legitimação de seus projetos de dominação econômica mundial. Tal apropriação ilegítima tem sido denunciada por toda tradição filosófica crítica, que em última análise, desencadeou uma outra visão: a anti-universalista, chegando até, de certo modo, à dramática conclusão de que a história da filosofia é a história dos erros.

A Visão Anti-Universalista

Nem toda a tradição filosófica concordou com a concepção universalista tradicional e majoritária. Reações de cunho realista ocorreram em vários momentos na história. Contemporaneamente, a tendência de realismo anti-universalista tem se transformado num distintivo de honra em boa parte das tendências filosóficas e, em sua maior radicalidade e vigor, no movimento que chamamos hoje pós-modernidade. Entretanto este projeto não é novo. Tem como uma de suas primeiras manifestações as elaborações dos sofistas, o antigo cinismo grego e o ceticismo.

Até mesmo Platão ressaltou a idéia da diferença que está espelhada sobre todas as coisas. Também Aristóteles chamou de telos aos seres individuais, que possuem alvos interiores no processo de atualização. Leibniz apontou a impossibilidade de haver coisas absolutamente iguais pois é exatamente sua diferença uma das outras que torna possível a sua existência independente. Não é difícil de concluir e aceitar que a individualização e sua particularidade não é característica de uma esfera especial de seres, mas sim um elemento ontológico e uma qualidade de tudo. “Mesmo em sociedades coletivas o indivíduo como portador e, em última análise, como alvo do coletivo é significativo em vez da espécie. Mesmo o estado mais despótico reivindica existir para benefício dos sujeitos individuais.” [3]

O nominalismo também foi outra manifestação anti-universalista. Surgiu na Idade Média, do latim *nominalis*, que diz respeito ao nome. Seu início é marcado no século VII quando Boécio traduziu para o latim o livro de Porfírio, *Categorias de Aristóteles*. Era uma doutrina que

reduz todas as idéias gerais, como homem, livro, universo, a simples símbolos ou nomes sem nenhuma outra realidade ou essência. Condillac por exemplo, nominalista moderno, afirmava que a realidade de uma idéia geral e abstrata não é mais do que um nome, porque se fosse outra coisa além deste, já não seria geral e abstrata. Dessa forma, o nominalista desacredita qualquer pensamento dominado por abstrações. Somente o indivíduo tem realidade ontológica. Os universais são sinais verbais que apontam para semelhanças entre coisas individuais.

O conhecimento, portanto, não é participação. É um ato externo de compreender e controlar as coisas. O anti-universalismo traz consigo várias implicações e conseqüências não só para a questão cognitiva como também para a ética, a vontade, a cultura e as relações sociais. A atitude cínico-nominalista descrê do logos. É uma vontade de por o mundo abaixo, privilegiando uma vida com experiências mais diretas dos sentidos, sem a entroposição superdominante da razão. Outras manifestações na história colheram sua influência, como o movimento existencialista, na filosofia, e o movimento cultural hippie e seus seguimentos posteriores. Hoje podemos sentir uma disposição a esta atitude. É a vontade de viver sem âncoras, sem metas, por constatar que as bases de toda a sociedade são puras convenções e superfluosidades irrelevantes à vida. Todos são convidados a manifestarem-se contra tais convenções ou sobre o que quiser (parresia e anaidéia – liberdade de fala e de ações), e a certeza possui somente a dimensão do presente. A atitude anti-universalista ressalta os seguintes aspectos:

- O universal não existe, talvez nem no intelecto, e é apenas um nome, um flatus vocis; [4]
- Baseiam-se na indicação de que a universalidade e seu poder de ser é o poder de toda particularidade, na medida que toda particularidade é. Este é o motivo que leva o pensamento filosófico a princípios pluralistas, à descrições de processos e à idéia de diferença.

Na visão anti-universalista, toda pretensão de universalidade desenvolve um mínimo de dogmatismo. Falar em universalidade é não querer perceber que todas as filosofias que se levantaram com tal projeto

foram contraditórias e mutáveis. A dúvida cética, portanto, remete uma crítica contundente às tentativas fáceis de universalidade. Paul Ricoeur salienta que essas tentativas fáceis de filosofia universalista acabam desvinculando de seu centro a economia, a religião, e a lingüística. Salva-se a filosofia mas perde-se as filosofias de natureza concreta e perde-se também as visões únicas de cada filosofia. [5] Universalização assim não passa de mera generalização que superficializa as filosofias arrancando delas suas riquezas particulares e toda realidade particular torna-se um mero instrumento da dialética universal.

Considerações a partir de Tillich e de uma Filosofia da Vida

As duas visões que apresentamos nos colocam entre o imperialismo da uma verdade filosófica universal e a dúvida cética. Ambas possuem uma visão radical quanto à universalidade. Entretanto, a universalidade é uma questão que não pode ser compreendida no nível da radicalidade conceitual como veremos adiante. Não só Tillich como também Paul Ricoeur nos advertem para isto apontando que trata-se de uma realidade que não pode ser vista como a ciência vê, meramente por fora, enquadrada como sintomas e condições a serem catalogados pela sociologia, psicologia, etc. Nem tampouco deve permanecer como objeto da análise histórico-crítica de suas fontes e influências pois a desconstrução ou a decomposição crítica faz perder a unidade da intenção e também os entrelaçamentos e as ligações orgânicas próprias de seu universo. [6] Tanto os elementos essenciais quanto existenciais são sempre abstrações da atualidade concreta do ser, a saber, a Vida como um todo. [7]

1. NO NÍVEL SIMBÓLICO

É Ernst Cassirer quem nos dá algumas pistas quanto a alguns elementos em que a questão da universalidade está diretamente implicada em sua relação com a particularidade de forma mais concreta. Ele demonstra que cada ser vivo experimenta o mundo de uma forma. O mundo da planta é diferente da borboleta, que é diferente do urubu. Assim, “o mundo é a natureza organizada do ponto de vista da natureza e das necessidades de cada espécie. Os fenômenos que encontramos na vida de uma determinada espécie biológica não são transferíveis para nenhuma outra espécie. As realidade de dois organismos diferentes

são incomensuráveis um com o outro” [8] . Esta constatação parece ser indicação suficiente de que as realidades vitais só nos autorizam a permanecer restritos ao terreno intransponível das particularidades. No entanto, continua Cassirer, é exatamente esta noção de particularidade restritiva de espécie que, quando aplicada e focalizada singularmente no homem, nos faz perceber que “entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o sistema simbólico. [9] O caso particular do homem consiste exatamente em ser a forma de vida que se recusa a permanecer confinado somente à particularidade de suas experiências imediatas. Além da necessidade prática de usar símbolos para se referir às coisas de forma corriqueira, o homem usa símbolos e linguagens para nomear, organizar, ordenar o mundo, e quando também julga necessário, usa-os também para desorganizar coisas criadas, mas mesmo neste ato estamos ainda na esfera da organização pois a ordenação ou a desordenação estão sempre a serviço de uma significação, um sentido, um valor.

A sobrevivência humana (como a de qualquer outra espécie) exige que o seu mundo seja estruturado à imagem de sua própria estrutura. Assim, colocado sob o aspecto da estruturação vital, o impulso de universalidade é um imperativo oriundo de um centro estruturante [10] , de uma necessidade vital. Em outras palavras, no caso humano, o símbolo da universalidade consiste na atividade de tentar expressar seu sentido último de relações vitais com o mundo. A esfera destas relações é a esfera que revela uma atitude valorativa. Ao indagar pela universalidade, concebendo-a através de símbolos e linguagens, o homem quer revelar seu anseio de relação com o mundo. As categorias universais e abstratas de Kant são deslocadas pelas formas vivas de organização simbólica do homem. Assim, o campo a que chamamos de universal, em última análise, não pertence às questões de curiosidade conceitual, mas antes está em relação direta com os elementos que são vitais no relacionamento do homem com o mundo e consigo mesmo. Tanto o conhecimento em geral, quanto a universalidade, estão subordinados a um imperativo vital.

Entretanto, alguém poderia dizer: o fato de o homem possuir um impulso para valores universais não significa que a universalidade ne-

cessariamente ocorra de fato! Portanto, não estaríamos aqui recuando para um subjetivismo organicista? Uma retirada para a interioridade? Bem, esta pergunta revelaria de novo a intenção cartesiana de separar o que para um organismo nunca esteve separado. Todo organismo se acha em contato íntimo com a realidade. Do contrário, como poderiam ter sobrevivido? O fato de a universalidade estar relacionada com uma atitude valorativa não significa que ela esteja desvinculada da realidade. Ao contrário, significa que ela se baseia numa espécie diferente de entendimento do que é realidade, não em termos de suas propriedades formais, mas em termos de sua importância e compromisso vitais.

Em termos práticos, este elemento vital é o responsável pelos conflitos de perspectivas. Quando há uma ameaça para o campo vital de intenção estruturante de alguém ou de um grupo, há uma reação imediata. A linguagem que carrega esta valoração nunca deveria ser entendida como mera sinalização de simbolismo universalista, mas um valor de vida, uma extensão do corpo que busca uma importância e um compromisso vital com a realidade. Sob a perspectiva simbólico-vital do homem a pergunta única que lhe interessa sobre a universalidade é: Será que esta concepção de universalidade conduz à vida?

Seguindo esta compreensão, assume-se que o todo não é uma ilusão, um jogo de palavras ou falsidade, sendo fato que ele de alguma forma pode ser encontrado ou percebido na própria parte, ainda que de forma limitada. Esta é a visão que vê a realidade e a vida como um organismo, um mundo de relações, como observamos anteriormente. Cada experiência humana, embora particular e própria, em última análise, não pode ser estranha ao todo de caracterização de tal experiência, se vista a partir de um centro estruturante. Um coração não é um fígado, no entanto o sentido de cada um remete-se a um sentido que lhe é dado, no conjunto, pelo corpo; e o corpo por sua vez é afetado por eles. Uma folha individual participa das estruturas e forças naturais que atuam sobre ela e que são influenciadas por ela. Na particularidade, podemos perceber dois sentidos próprios justapostos. O símbolo universalidade teria então a função de indicar a relação de interdependência de toda experiência humana. Assim, é na relação de interdependência última que podemos falar em universalidade.

Ainda que esta visão possa parecer meramente estrutural, se estiver correta, levada ao mundo das relações humanas, poderíamos dizer que o universo inteiro de alguma forma está presente em cada indivíduo, embora reduzido por suas limitações individuais. Contudo, se por acaso quisermos insistir numa visão cartesiana da vida, cujo paradigma não vê nenhuma possibilidade da vida humana como interdependente, teríamos dificuldade para entender propriamente o sentido da expressão antropológica – o homem é um animal simbólico.

Considerado ambientalmente, o homem participa de uma seção muito pequena da realidade, sendo superado em alguns aspectos pelas aves migratórias, por exemplo. Entretanto, considerado cosmicamente, o homem participa do universo, porque as estruturas, formas e leis universais estão abertas para ele. E com elas tudo o que pode ser compreendido e estruturado através delas está aberto a ele. Na realidade, a participação do homem é sempre limitada. Potencialmente não existem limites que ele não pudesse transcender. “Os universais tornam o homem universal. Através dos universais, o homem participa das estrelas mais remotas e do mais remoto passado lançando sobre eles um olhar sempre novo.” [11] Esta é a base ontológico-simbólico-orgânica para se dizer que o conhecimento relaciona-se ao universal. Contudo, este conhecimento, como veremos melhor, não é mera racionalidade ou formalismo estruturalista, mas está enraizado em um número de elementos que tomam parte da abertura humana para com o mundo e a vida. Está enraizado sobretudo no eros e na vontade, que reúnem tais elementos que são pertencentes uns aos outros.

2. No Nível Cognitivo

Queiramos ou não, a dúvida (ou a suspensão) é um ato universal e esta universalidade não é levada a sério e não aplicada no próprio conceito do universal pela filosofia tradicionalmente estabelecida. Poucos anti-universalistas percebem o fato de que a base de seu realismo está de forma última enraizada na base profética, portanto um julgamento radical da realidade como um todo, através do pensamento e da ação, separando as questões universais da “mistura” com o real. Contudo, quando faz isto, destitui da dimensão universal qualquer poder de ser, consequentemente, priva-as do poder de julgar o real. Para ser profético,

o profetismo necessariamente deve chegar a um realismo dialético. O profetismo e o realismo anti-universalista partem de um mesmo princípio, embora caminhem por direções diferentes.

A questão chave que deve ser colocada ao anti-universalismo é: em que se baseia o poder julgador da realidade por parte do anti-universalismo? O realismo anti-universalista inevitavelmente torna-se positivismo ou pragmatismo se não avançar até o realismo dialético.

A dúvida que indaga pela preocupação suprema no homem – busca de sentido último – não pode ser perdida. Marilena Chauí ressalta que, por mais que haja concepções descontínuas da razão, revelando as diferentes modalidades de estruturas racionais ao longo da história, há uma questão essencial que permanece além de toda mudança: “a de que, para o homem, a realidade, o mundo natural e cultural, os seres humanos, suas ações e obras devem ter sentido e esse sentido pode ser conhecido.” [12] A busca de sentido último é a vocação primeira da filosofia. Neste aspecto, tanto a modernidade quanto o cinismo encontram-se num lugar comum, mesmo que a contra gosto, pois reclamam ou são imbuídos de uma mesma vontade básica, embora discordando.

A rejeição da pretensão de uma realidade particular se levantar como universal e absoluta é legítima e vital para humanidade. Esta vocação profética é legítima tanto para qualquer manifestação cultural particular que a invoque, quanto mais especificamente, deve ser a vocação suprema quer da filosofia quer de qualquer outra ciência que queira ser crítica. Entretanto, há o risco reverso de que, em nome da recusa de uma universalidade imprópria, desemoquemos numa atitude de fechar as portas da universalidade como tal, considerando--a impossível, e portanto, eliminando a sua dinâmica de diálogo com a particularidade, necessário para o desenvolvimento desta própria particularidade.

O mundo visto como somente possuindo a dimensão pluralista é perfeitamente cabível na medida em que, através do próprio pluralismo, o uno torna-se redimensionado e manifestado em características pluralistas, embora ainda assim fazendo uso de um sentido último. A problemática da incapacidade para estabelecermos uma realidade última, tanto para o universal quanto para as particularidades, reside no fato de que tal ultimidade não pode ser reduzida nem ao nível dos particulares nem ao nível conceitual de universalidade, apesar de ser também

expressa neles. Há uma interdependência estrita de individualização e participação. Tillich lembra que “a polaridade de individualização e participação nunca está ausente de nenhum ser finito.” [13] E continua, “sem individualização, nada existiria para estar em relação. Sem participação, a categoria de relação não teria base na realidade.” [14]

A preocupação com uma realidade última não é uma entidade acima ou além da história e das experiências concretas do homem. Está constantemente presente e mergulhada na experiência humana interpelando o homem a cada passo significativo que toma para si e para os outros. Este elemento julgador último da concretude e de cada experiência histórica do homem baseia-se no mesmo fundamento de seu anseio por universalidade. Mesmo um julgamento que se encontre ultimamente preocupado com o elemento particular, está ainda assim baseado numa ultimidade cuja base não é particular. Os elementos universais são inevitáveis porque a dimensão universal faz parte da própria condição humana de estabelecer sentido ou julgar qualquer realidade. Como já vimos, esta dimensão não pode ser simplesmente abolida com uma decisão psicológica. Somente um julgamento que se baseia numa esfera universal última pode julgar tanto a universalidade como qualquer particularidade.

Tomemos um exemplo: quando se tenta apontar uma relação de dominação ou violência, de uma particularidade que se pretende universal sem sê-lo, como a Europa tentou por exemplo, tal apontamento não surge do vazio e não está baseado meramente na legitimidade de sua visão e experiências particulares mas necessariamente em uma compreensão de reivindicação mais profunda e última de realidades universais dialéticas como liberdade-sujeição, justiça-injustiça, idolatria-fé, etc. De forma semelhante, nenhum nominalismo (nem cinismo, nem qualquer visão pós-moderna) pode evitar a afirmação implícita de que a natureza do ser, da vida e do conhecer é melhor reconhecida por uma visão nominalista.

O espírito humano é dinâmico e integral, que significa a união entre mente e poder, a unidade da criatividade, que possibilita a cultura humana, com a vitalidade, que é o poder da vida no homem. Se não mantivermos o elemento de poder, no espírito humano, conservando apenas a mente, teremos apenas o intelecto. E assim, deixaremos as emoções e a vontade

fora do intelecto, privando-nos do que seja Eros, a saber, a unidade dos elementos emocional, volitivo e intelectual na pessoa como um todo. Perderemos, também, o que supõe o conceito de gnosis, significando conhecimento e união. Abrir-se para o que é último é abrir-se para uma união com nosso próprio fundamento. Não quer dizer episteme, conhecimento científico distanciado que se volta somente para o finito. Gnosis sempre quer dizer união, e se a palavra não estivesse tão deformada hoje, poderíamos falar de união mística, que é nada mais que a experiência da união do humano com o seu fundamento.

Dessa forma, é esta polaridade de individualização e participação que encaminha o problema do nominalismo, por um lado, e o do idealismo, por outro. O conhecimento controlador é a expressão epistemológica de uma ontologia nominalista. O empirismo e o positivismo são suas conseqüências lógicas. Mas o nominalismo puro é insustentável. Até o empirista deve reconhecer que tudo que é acessível ao conhecimento, deve ter a estrutura de ser conhecível. E essa estrutura inclui por definição uma participação mútua daquele que conhece e daquilo que é conhecido. O nominalismo radical é incapaz de tornar compreensível o processo de conhecimento.

O idealismo, por sua vez, de modo averso, indica que os universais, as estruturas essenciais das coisas, são o que há de realmente real nelas. Com isto ele torna-se apto a tornar compreensível o conhecimento na medida em que enfatiza a participação daquele que conhece naquilo que é conhecido. Entretanto, ele erra se estabelecer uma segunda realidade por trás da realidade empírica e faz da estrutura de participação um nível de ser no qual desaparecem a individualidade e a personalidade. [15]

Parece paradoxal afirmar que só aquilo que é absolutamente concreto pode também ser absolutamente universal e vice-versa. Mas isto descreve muito bem a visão da vida que a filosofia não pode perder de vista. Algo que é meramente abstrato tem uma universalidade limitada, porque está restrito às realidades a partir das quais foi abstraído – como o trágico caso da europeização da história. Por outro lado, algo que é meramente particular tem uma concretude limitada, porque, para manter-se como concreto, deve excluir todas as outras realidades particulares. Se, no entanto, a questão for a de uma afirmação de que todas as particularidades devem ser igualmente incluídas, voltamos à questão da

participação universal nestas realidades, já tratada anteriormente. Só aquilo que tem o poder de representar todo o particular é absolutamente concreto. E só aquilo que tem o poder de representar todo o abstrato é absolutamente universal.

Vimos então que a universalidade está presente no anseio humano por um sentido ou uma preocupação última. A tensão entre as visões universalista e anti-universalista é, em última análise, a expressão da situação básica do homem: o homem é finito, e contudo, ao mesmo tempo transcende sua finitude.

3. NO NÍVEL HISTÓRICO-CONCRETO DAS RELAÇÕES HUMANAS E DA ONIPOTÊNCIA DA “UNIVERSALIDADE” EUROPÉIA

Vimos atrás que a preocupação com uma realidade última não é uma entidade acima ou além da história e das experiências concretas do homem, mas está mergulhada na vida interpelando o homem a cada passo significativo que toma para si e com os outros. Vimos também que somente um julgamento que se baseia numa esfera universal última pode julgar tanto a universalidade como qualquer particularidade.

Um indivíduo plenamente desenvolvido é impossível sem a participação com outros eus plenamente desenvolvidos. Se não encontrasse a resistência de outros eus, todo eu tentaria fazer-se a si mesmo absoluto. Mas a resistência de outros eus é incondicional. “Um indivíduo pode conquistar a totalidade do mundo dos objetos, mas não pode conquistar outra pessoa sem destruí-la como pessoa.” [16] Este foi o intento demônico que a Europa não resistiu possuir. O fascínio da conquista de outros povos, outros eus, outras culturas foi tão grande que teve como resultado o estrangulamento e a destruição destes outros eus como pessoas.

Enrique Dussel demonstra que este fascínio da Europa, que antes era periférica, adquiriu proporções mundiais nunca antes ocorridas na história e desembocou no triste fim da alteridade própria dos povos. A base conceitual de tal projeto foi justamente o conceito de universalidade. Concretizado pela expansão navegadora, este fascínio pretensamente universalista, para se legitimar moral e filosoficamente, teve que abstrair o conceito de universalidade no seu mais alto grau [17]. Mas a Europa não possui base universal nem histórica nem filosófica para

fazer tal reivindicação de universalidade. “Este paradigma eurocêntrico é o que se impôs não só na Europa ou nos Estados Unidos, mas também em todo o mundo intelectual da periferia mundial. Como dissemos, a divisão pseudocientífica da história em Idade Antiga (como antecedente), Idade Média (época preparatória) e Idade Moderna (Europa) é uma organização ideológica e deformante da história. A filosofia e a ética precisam romper com esse horizonte redutivo para poder abrir a reflexão ao âmbito mundial, planetário; este já é um problema ético de respeito a outras culturas.” [18]

De fato, Dussel prossegue indicando que tal idéia de universalidade puramente abstrata, só pode firmar-se definitivamente ao recorrer, além de a um suporte filosófico de abstração, à conquista, à colonização, à sujeição e à expropriação econômica da Ameríndia que deu à Europa a vantagem comparativa determinante sobre o mundo otomano-muçulmano, a Índia ou a China. [19] Assim, universalidade e europeísmo tornaram-se idênticos e é desta falácia reducionista que deve libertar-se a filosofia. [20]

Há alternativas e todas elas estão de uma forma ou de outra, ainda que paradoxalmente, relacionadas com a questão da universalidade. Como vimos anteriormente, pode-se e deve-se recusar a “universalidade européia” mas a execução de tal ato não significa que a universalidade estará sendo abolida.

A indiferença

Se toda relação inclui um tipo de participação, isto está presente até na tentativa de indiferença ou hostilidade. “Indiferença ou hostilidade também são formas de participação e portanto se relacionam com a universalidade” [21] , diz Tillich. Só podemos nos tornar hostis a algo com que, de certa forma, nos relacionamos. De igual modo, nada pode produzir a atitude de indiferença se sua existência não tenha feito algum tipo de diferença em nós. O imperativo de universalidade não reside meramente no fato historicamente determinado de a Europa ter usurpado impropriamente a universalidade para si, mas sobretudo no elemento genuinamente implicado na universalidade que é o elemento de participação.

Sem a condição de abertura e possibilidade de participação no que me liga ao que está além de mim, a categoria de relação não teria base na realidade. É no elemento de participação que a filosofia deve se concentrar e é exatamente ele que nos oferece os critérios de julgamento das realidades que vamos experimentando na história. É o elemento de participação que garante a unidade de um mundo desintegrado e torna possível um sistema universal de relações e é exatamente ele também que propicia a visão cortante que desmonta a tentativa de uma falsa universalidade para tais relações.

O profetismo

O profetismo, como vimos, aponta a necessidade de destruição de uma universalidade em nome e por causa da convicção de que nada que é parcial pode proclamar-se universal, a não ser o que é propriamente universal em sua ultimidade julgadora.

Se estamos falando de uma universalidade humana, além da incondicionalidade da participação, ela deve começar com perguntas provindas de uma situação concreta, de alguém que se espanta diante da situação que vive e, a partir delas, as coloca em perspectivas. Segundo Ricoeur, este é o primeiro ponto de partida – o motivante. Mas este motivante não são causas objetivas desencarnantes, mas antes uma preocupação em descobrir o sentido de sua situação. Quando isto ocorre, a filosofia se encarna, ou seja, deixa de ser o efeito de um conjunto de causas ou um esconderijo para esconder-nos para não nos comprometermos, passando a uma nova atitude de tornar-se a confluência e a escolha de seus próprios motivos. [22] Se esta preocupação concreta for o ponto de partida de uma filosofia particular, ela torna-se a elaboração de implicações universais de sua questão fundamental. Isto, pelo simples fato de que uma particularidade vivamente assumida traz consigo sua relação direta com a universalidade, pois como vimos, o universo inteiro de alguma forma está presente em cada situação particular.

Este primeiro passo não só é o ponto de partida do profetismo como também soluciona o problema do ceticismo anti-universalista. Contudo, há um risco aqui. O filósofo assim comprometido, se não for atento, no estar comprometido com sua causa, não consegue mais enxergar a importância dela em relação à história e à outras interpelações.

[23] No encaminhamento de sua causa é que se depara com sua busca de horizonte de um sentido final de compromisso. Quem está comprometido tem o dever de pensar, diz Ricoeur. Se uma causa filosófica concreta não se colocar em relação direta com a universalidade, corre-se o risco de se chegar a respostas que são resultados de uma auto-sugestão. Diz Ricoeur que, ao fazer filosofia, “não quero inventar, dizer o que me agrada, mas aquilo que é.” [24] Aspiro a dizer uma palavra válida para todos, que se ergue como um universal. Do fundo de minha situação, aspiro ser ligado pelo ser. Toda situação nos remete à aspiração pelo seu fundamento. Toda preocupação parcial quando assumida nos coloca imediatamente em contato com o que se encontra em seu fundo, que é um elemento universal. [25] Portanto, a questão da universalidade está suspensa entre o caráter finito de meu questionar, minha situação pessoal e a abertura ou um desígnio na direção do ser.

Eis aqui exatamente o que a Europa não fez, pois a sua situação própria nunca foi aprofundada como própria e nem vista como uma situação própria. Seu projeto de universalidade não foi e não é humano, pelo simples fato de que sua universalidade não teve um ponto de partida e não baseou-se na condição *sine qua non* da universalidade que é a auto-compreensão própria, compreensão de sua estreiteza de condição própria, de suas leituras próprias, e muito menos, de uma visão do que jazia no seu fundo, no seu fundamento. Se isto tivesse ocorrido, muito provavelmente seu olhar para os outros eus teria sido muito diferente, favorecendo uma relação diferente também. Quando dizemos que não foi humano, não queremos dizer que os europeus são seres alienígenas, mas sim que seu projeto estava contra a humanização própria presente em outros povos, almejando sua destruição.

Em nenhum momento percebemos por parte da Europa, o expatriar-se no outro, movimento tão importante a quem se põe na busca da universalidade humana, na busca de clarificação do eu. Neste sentido, a Europa não conseguiu enxergar nem o sentido último de sua situação e, conseqüentemente, tampouco o sentido da participação. No máximo, o que conseguiu realizar, no plano filosófico-conceitual, foi uma elaboração de uma universalidade monádica, ou seja, sua universalidade manteve-se meramente no nível da adequação de suas respostas à

problemática levantada por si mesma, nunca se abrindo em direção ao sentido intersubjetivo da universalidade.

Por outro lado, a Europa também não encontrou a resistência dos outros eus, que paulatinamente foram se adaptando na lógica de uma servidão voluntária muito bem descrita por Boétie:

“Que condição é mais miserável que viver assim, nada tendo de seu, recebendo de outrem sua satisfação, sua liberdade, seu corpo e sua vida? Mas eles querem servir para ter bens, como se não pudessem gerar nada que fosse deles, pois não podem dizer de si que sejam de si mesmos; e como se alguém pudesse ter algo de seu sob um tirano, querem fazer com que os bens sejam deles e não se lembram que são eles que lhe dão a força para tirar tudo de todos e não deixar nada de que se possa dizer que seja de alguém.” [26]

Vivemos hoje numa servidão voluntária que já não vê mais sentido numa resistência, e sem resistência, nem nós nem a Europa terá chance de se emancipar dessa falsa sensação absolutista. Pior, pode nos levar à destruição mútua que inclui sociedades periféricas interiras e também a exaustão do planeta. Depois do século XVI, lembra Dussel, houve um silêncio do mundo quanto ao estabelecimento do eurocentrismo, que não foi nunca mais posto em questão até o final do século XX. [27]

Ao final, para a filosofia, o saldo europeu do conjunto de seus empreendimentos, foi a destruição de qualquer possibilidade de universalidade. Uma atitude profética, que se levanta contra uma universalidade irreconhecível, sabe que o critério de seu julgamento requer a inter-relação sempre presente destes dois níveis: a individualização e a participação. Estes dois níveis são critérios do sentido de universalidade tanto para a Europa quanto para a periferia.

O direito ao contra-discurso

A universalidade também se manifesta no direito universal do contra-discurso – um direito a ser preservado universalmente a todos os povos e a qualquer momento histórico. Vimos que a individualidade se descobre a si mesma através de sua própria resistência em ser a si mesmo diante de outros eus. Se tal individualidade não quiser destruir a

outra pessoa, ela não tem outro caminho senão entrar em comunhão com ela. Aqui reside o elemento novo que pode ser apontado como caminho pelo contra-discurso a despeito da pretensiosa universalidade européia. O discurso europeu nunca foi baseado na comunhão entre as individualidades dos povos mas sim sempre na espoliação e apropriação. Mas o caminho da comunhão está aberto a todos os outros que o buscarem.

A filosofia não precisa estar contra a universalidade para poder ser crítica e desmascaradora da dominação européia pois isto seria uma tarefa ingênua como já vimos. É exatamente a realidade universal básica da vida que está colocada em colisão contrária com o projeto europeu. Uma intenção de universalidade que lança mão da destruição e deformação do outro deixa de ser neste exato momento universal. Não pode existir universalização sem a participação individual genuína e emancipada. Sem a participação, a categoria de relação com uma universalidade não tem base na realidade.

Como vimos, se a questão da universalidade gira em torno do que é vital, a pergunta mais que legítima que a filosofia periférica deve fazer é: a universalidade assim promovida pela Europa conduz à vida? A resposta só pode ser dada pela periferia e só pode ser negativa pelo simples fato de que, além de ter sido excluída do processo, sabe por óbvias razões que ela conduz à morte e aos mais variados tipos de vitimação e opressão. Como se não bastasse, a filosofia eurocentrista quando aborda questões sobre a periferia, o faz “parecendo que o capitalismo, o colonialismo, a contínua utilização da violência ou a agressão militar não têm nenhuma importância.” [28]

Se uma filosofia periférica tem diante de si o problema da universalidade, ela precisa apontar seus requisitos mínimos necessários. A universalidade requer um confronto, uma interpelação aberta entre subjetividades gestando e depurando a percepção do mundo. A universalidade requer uma comunidade de busca, de reinterpretação, de recolocação de sentido na busca pessoal concreta. Esta é a tarefa de uma filosofia da periferia muito bem assinalada por Dussel:

“Esta posição tenta recuperar o recuperável da modernidade, e negar a dominação e exclusão no sistema-mundo. Trata-se de libertação da periferia negada desde a origem da modernidade (...) e a superação do

próprio sistema-mundo tal como foi desenvolvido até hoje durante 500 anos. O problema que se descobre é o esgotamento de um sistema civilizatório que chega ao seu fim. A superação da razão cínico-gerencial (administrativa mundial), do capitalismo (como sistema econômico), do liberalismo (como sistema político), do eurocentrismo (como ideologia), do machismo (na erótica), do predomínio da raça branca (no racismo), da destruição da natureza (na ecologia), etc., supõe a libertação de diversos tipos de vítimas oprimidas e/ou excluídas.” [29]

Dessa forma, para além da abstração e da resposta própria enquistada, há uma reciprocidade, uma relação de aproximação e depuração do sentido e da verdade, [30] uma relação entre o dever de pensar e a esperança ontológica. Ricoeur tenta expressar esta atitude na expressão espero achar-me na verdade, [31] indicando que a universalidade na verdade não é um alvo, um horizonte ou uma situação a se apropriar, mas antes, um ambiente, uma luz – a luz mediadora. Afinal, é a universalidade que irrompe os seres, tornando-os abertos, precedendo ou possibilitando a capacidade de questionar-se. Ela é o alicerce para a mutualidade das singularidades que torna possível o diálogo. Ocorre que não existe logos dessa realidade ou experiência. O espero-estarna-verdade é manter-se na espera de estar e este esperar nos tira da tentação de apropriar-se da universalidade. Esta esperança que mantém diálogo e é fraterna é a que está apta a debater.

Conclusão

A preocupação pelo universal está dentro do homem. Mora nele uma busca por uma explicação que faça sentido para as questões mais fundamentais da vida; uma explicação tanto para o mal quanto por um sentido que nos valha e nos valha a todos. Nenhuma explicação parcial, por mais sensata e prudente, nos serve de consolo. Apesar de não termos respostas ainda, permanece o anseio humano incurável por obtê-las. É a própria idéia de verdade que suscita um mal-estar em nossa condição. E é ela mesma também que nos impulsiona a buscar o saber tanto na unidade quanto na multiplicidade. O universal não é algo que se encontra fora a ser atingido, como Ricoeur bem nos mostra, mas está no assumir-se como ser em vivência desta busca. No passado,

o universal foi buscado como uma relação com os deuses da religião. Os gregos o arrancaram desta relação com o divino e o colocaram no mundo objetivo. A partir daí, tudo ficou mais ainda equivocados, pois a universalidade ganhou a triste possibilidade de abstrair-se e alienar-se de uma verdadeira indagação vital humana. A filosofia não pode deixar de apontar este critério de avaliação sobre a universalidade: seu caráter vital. A universalidade não é uma dimensão a serviço de uma mera necessidade conceitual mas possui uma importância e faz-se num compromisso vital. Uma busca de universalidade que não esteja relacionada a uma preocupação vital, existencial, comprometida numa ética de vida, envolvendo individualização, participação e comunhão, deve ser denunciada como alienante, destorcida e desumana.

Além de sua tarefa crítico-profética, ainda permanece o grande desafio para a filosofia: a identificação das dimensões da vida que sejam tanto absolutamente concreta quanto absolutamente universal ao mesmo tempo. Este caminho não deve ser visto por nós como rígido, frio ou resistente. A este respeito Ladrière diz:

“A universalidade não tem o mesmo caráter que a das hipóteses científicas. E, contudo é real. [32] A forma, em todo caso, não é rígida, nem o concreto é fechamento. Entre as coisas e as formas, entre os nomes e as figuras, entre os signos e as substâncias, existe talvez uma incessante circulação, uma simbolização recíproca, universal e permanente, constituindo, ela própria, nada mais que a figuração operatória desta surda e possante germinação, cujo impulso criador, irresistivelmente provoca, como uma invencível maré, as hierarquias cósmicas, as forças celestes e telúricas, as multidões estelares e galáxias, as arborescências da biosfera, as interrogações mediativas do pensamento, e até o turbilhão processório dos signos imperecíveis da *methesis universalis*”. [33]

Para concluir, fica aqui um apelo de Tillich à filosofia:

“Precisamos acabar com a separação entre idéia e existência. A essência faz parte da existência não por elementos estranhos a si, mas o faz num caráter que lhe é intrínseco e de sua liberdade. A filosofia só pode aceitar com boa vontade o lugar de destino no pensamento quando se mantiver

relacionada com o logos eterno e não tiver mais medo das ameaças do destino.” [34]

NOTAS

- [1] TILLICH, Paul. Philosophical background of my theology, in: Paul Tillich Main Works, Vol. 1, Berlim/New York, De Gruyter, 1989, p. 417.
- [2] TILLICH, Paul. Teologia sistemática. São Leopoldo/São Paulo, Edições Paulinas/Sinodal, 1987, p. 151
- [3] TILLICH, Paul. Teologia sistemática. São Leopoldo/São Paulo, Edições Paulinas/Sinodal, 1987, p. 150-151.
- [4] ABBAGNAMO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 981.
- [5] RICOEUR, Paul. História e verdade. Rio de Janeiro, Companhia Editora Forense, 1968, p. 47
- [6] RICOEUR, Paul. História e verdade. Rio de Janeiro, Companhia Editora Forense, 1968, p. 49-50.
- [7] TILLICH, Paul. Teologia sistemática. São Leopoldo/São Paulo, Edições Paulinas/Sinodal, 1987, p. 265.
- [8] CASSIRER, Ernst, Ensaio sobre o homem. São Paulo, Martins Fontes, 1994, p. 46
- [9] ID, Ibid., p. 47.
- [10] ALVES, Rubem. O suspiro dos oprimidos. São Paulo, Edições Paulinas, 1984, p. 25.
- [11] TILLICH, Paul. Teologia sistemática. São Leopoldo/São Paulo, Edições Paulinas/Sinodal, 1987, p. 151.
- [12] CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo, Editora Ática, 2001, p. 85.
- [13] TILLICH, Paul. Teologia sistemática. Op. Cit., p. 517.
- [14] TILLICH, Paul. Teologia sistemática. Op. Cit., p. 152.
- [15] TILLICH, Paul. Teologia sistemática. Op. Cit., p. 153.
- [16] TILLICH, Paul. Teologia sistemática. São Leopoldo/São Paulo, Edições Paulinas/Sinodal, 1987, p. 152.
- [17] DUSSEL, Enrique. Ética da libertação. Petrópolis, Editora Vozes, 2000, p. 20.
- [18] ID., Ibid., p. 51-52

- [19] DUSSEL, Enrique. Ibid., p. 52
- [20] DUSSEL, Enrique. Ibid., p. 67
- [21] TILLICH, Paul. Teologia sistemática. Op. Cit., p. 152.
- [22] RICOEUR, Paul. Ibid., p. 52
- [23] ID., Ibid., p. 54
- [24] ID., Ibid., p. 55
- [25] RICOEUR, Paul. Ibid., p. 55
- [26] BOÉTIE, Etienne La. O discurso da servidão voluntária ou o contra um. São Paulo, Brasiliense, s/d, p. 33-34.
- [27] DUSSEL, Enrique. Ética da libertação. Op. cit., p. 60.
- [28] DUSSEL, Enrique. Ética da libertação. Op. cit., p. 68
- [29] DUSSEL, Enrique. Ética da libertação. Op. cit, p. 65
- [30] RICOEUR, Paul. Ibid., p. 56
- [31] ID., Ibid., p. 58.
- [32] LADRIÈRE, Jean. A articulação do sentido. São Paulo, EPU & EDUSP, 1977, p. 151.
- [33] LADRIÈRE, Jean. Ibid., p. 66.
- [34] TILLICH, Paul. A era protestante. São Paulo, Ciências da religião, 1992, p. 44.